

Les rapports Eglise-Etat en mutation

Depuis quelque temps, les relations entre l'Eglise et l'Etat connaissent toutes sortes de bouleversements. Dans certains cantons, les Eglises se constituent en corporations de droit public, tandis qu'ailleurs, on lutte pour une distinction plus nette, respectivement une séparation de l'Eglise d'avec l'Etat. Sans vouloir brosser un tableau exhaustif¹ des nouveautés introduites, nous présentons et commentons ici les diverses tendances, en partie opposées, qui se manifestent actuellement et qui ont valeur d'exemple.² On ne saurait définir de l'extérieur ce qu'est l'Eglise. Selon la conception qu'elle a d'elle-même, l'Eglise est l'œuvre de Dieu, raison pour laquelle elle n'est pas, à l'origine, «une émanation du droit étatique, ni non plus du droit de l'Etat de droit démocratique».³ Les images que les Eglises se forgent d'elles-mêmes sont toutes beaucoup plus larges que la conception séculière pluraliste qui considère l'Eglise comme «une association parmi d'autres».⁴ Aussi, une reconnaissance étatique de

¹ L'aperçu général le plus récent nous est fourni par D. Kraus, *Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene* (Jus ecclesiasticum, vol. 45), Tübingen 1993.

² Cf., par exemple, la contribution de Mgr Karl-Joseph Rauber, *Les rapports entre l'Eglise et l'Etat en Suisse*, p. 51ss.

³ «nicht durch staatliches Recht, auch nicht durch das Recht des demokratischen Rechtsstaates, geschaffen» U. Friedrich, *Kirchen und Glaubensgemeinschaften im pluralistischen Staat. Zur Bedeutung der Religionsfreiheit im schweizerischen Staatskirchenrecht* (Abhandlungen zu schweizerischem Recht, n° 546), Berne 1993, p. 1.

⁴ «eines Verbandes unter Verbänden» F. Hafner, *Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens*, Bâle/Francfort s/ le Main, 1985, p. 130.

l'Eglise en tant que corporation de droit public⁵ n'a, du point de vue ecclésiologique, aucune portée constitutive. Elle ne représente qu'un «témoignage de respect»⁶ de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise. Ces quelques remarques révèlent un champ de tensions que l'on retrouve tout au long de cet ouvrage. Des tensions au demeurant aussi anciennes que les liens entre l'Eglise et l'Etat eux-mêmes, comme le montrent les considérations développées ci-après.

«Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (Mt 22, 21). Discerner dans cette phrase la distinction entre les domaines spirituel et temporel serait anachronique. Néanmoins, elle laisse entendre implicitement la non-compétence du pouvoir temporel dans les questions de religion.⁷ Les chrétiens de l'Antiquité reconnaissaient l'empereur et, avec lui, l'Etat païen en tant que garant de l'ordre public, mais ils refusaient le culte impérial qui lui était lié. Dans les questions de foi, ils exigeaient de l'Etat romain liberté et tolérance. Tertullien déjà (160-220) en tira les conséquences. Il soutenait que c'est un droit de la personne humaine (*humanum jus*) et un acte relevant de la liberté naturelle de chacun que d'honorer ce qu'on juge bon.⁸ Une conception impliquant aussi la conviction que la foi

⁵ Cf. U.-J. Cavelti, *Die öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im schweizerischen Staatskirchenrecht* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, vol. 8), Fribourg/Suisse 1954.

⁶ «*Respektsbezeugung*» U. Friedrich, *Kirchen und Glaubensgemeinschaften*, p. 187.

⁷ Le christianisme venait tout juste d'être déclaré religion d'Etat, lorsqu'Ambroise, évêque de Milan (374-397), s'exprime en termes encore plus clairs: «Les impôts appartiennent à l'empereur, cela nous ne le nions pas. L'Eglise appartient à Dieu et ne doit en aucun cas être attribuée à l'empereur, car les droits de l'empereur ne s'étendent pas sur l'Eglise... L'empereur est dans l'Eglise et non pas au-dessus de l'Eglise.» Ambrosius, *Adv. Auxentius* 34, texte latin original: PL 16, colonne 1061.

⁸ Cf. Tertullien, *Ad scapulam*: CCL 2, 1127 et s. in *Bibliothek der Kirchenväter. Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt*, IIe vol., Kempten et Munich 1915, p. 265: cf. *Apologeticum* 24,6; 28,1; CCL 1, 134, 139.

est un acte volontaire auquel personne ne peut être contraint. La protection de ce droit de l'individu appartient à la plus ancienne tradition, et dont le droit canonique s'est fait l'écho à travers les siècles jusqu'à aujourd'hui.⁹ Dans l'Antiquité romaine, le fait de distinguer entre domaine spirituel et domaine temporel était synonyme de remise en cause de l'Etat lui-même. En établissant une séparation entre Eglise et Etat, les chrétiens contestaient les fondements religieux de ce dernier, ce qui leur valut de passer pour des ennemis publics et d'être poursuivis à ce titre. Mais, malgré ces persécutions, la foi des martyrs a finalement triomphé. Depuis lors, en effet - soit depuis la fin de l'Antiquité - la dualité Eglise-Etat a pris la valeur «d'apport chrétien à l'histoire européenne des libertés».¹⁰

Compte tenu de la longue période historique durant laquelle Eglise et Etat ont nourri des liens étroits, c'est-à-dire fondamentalement à partir de l'empereur Constantin jusqu'à la Révolution française, voire au-delà dans les cantons suisses, il s'avère essentiel d'évoquer cette tradition chrétienne particulièrement ancienne et plus enracinée que toute autre. La dualité de l'Eglise et de l'Etat qui a caractérisé cette époque offre des repères pour le développement de modèles de structures applicables aujourd'hui. Une approche vivante de la tradition n'exclut en rien la critique des diverses formes que celle-ci a pu revêtir à travers l'histoire. Le Concile Vatican II a souligné cette conception et l'a mise lui-même en pratique dans la Déclaration sur la liberté de religion.

⁹ L'expression d'acte volontaire figure dans le *Corpus juris canonici* médiéval: c.23 q.5 c. 33 (éd. Friedberg, col. 939) ainsi que dans le CIC de 1917, can. 1351, et le CIC de 1983, can. 748.

¹⁰ «*christliche Mitgift der europäischen Freiheitsgeschichte*» W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des II. Vatikanischen Konzils. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1988, p. 9.*

Les fondements théologiques des guerres de religion

En 313, l'empereur Constantin garantit à tous les êtres humains la liberté religieuse. Cette liberté d'adhérer à la religion de son choix concernait cependant avant tout les communautés chrétiennes, encore victimes peu auparavant des persécutions dioclétiennes. L'empereur Théodose institua le christianisme religion d'Etat (380). L'idée qui avait cours dans l'Antiquité, selon laquelle l'unité de l'Etat ne pouvait être garantie que par l'unité de la religion, s'imposa également dans l'Antiquité chrétienne.¹¹ A peine le christianisme était-il devenu religion d'Empire qu'Ambroise utilisa le bras séculier pour mener le combat en faveur de la vraie foi. Il en résulta que la liberté de religion fut alors limitée aux non-baptisés. En effet, de l'avis d'Augustin, cette même liberté de religion ne pouvait être garantie à l'encontre des hérétiques et des schismatiques.¹² Un point de vue que firent leur aussi bien Thomas d'Aquin que Martin Luther.

Thomas d'Aquin, d'un côté, mit en avant la liberté de l'acte de foi. De l'autre, il soutint l'opinion selon laquelle l'autorité temporelle a le droit «d'envoyer les hérétiques à la mort, lors même qu'ils ne mettent pas les autres en danger, car ils blasphèment Dieu».¹³ Luther justifia ce point de vue en faisant référence au même passage de l'Ecriture: «Ainsi, vous connaissez cette règle selon laquelle il faut empêcher la diffusion des fausses doctrines et punir les récalcitrants. A cela sert aussi le texte du Lévitique 24: «Qui blasphème le nom de Dieu doit mourir.»¹⁴ Et si, lors du Concile de Trente (1545-1563), des voix se sont en-

¹¹ Cf. B. Studer, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale sec IV et V* (= *Sussidi Patristici* 4), Rome 1989, p. 9.

¹² Cf. W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, p. 9.

¹³ Thomas d'Aquin, selon version allemande du texte citée par: E.-W. Böckenförde, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt* (*Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche*, vol. 3), Fribourg-en-Brigau 1990, p. 34.

¹⁴ M. Luther, citation reprise par E.-W. Böckenförde, *ibid.*, p. 35.

core élevées pour défendre un esprit conciliateur, quasi œcuménique (celles-là mêmes auxquelles le pape Jean XXIII devait se rallier lors du Concile Vatican II¹⁵), il n'en demeure pas moins que des guerres civiles religieuses séparèrent définitivement l'Europe en deux camps revendiquant chacun pour lui-même la vérité. On croyait de part et d'autre qu'il fallait tout mettre en œuvre pour punir l'apostasie et rétablir l'unité perdue. Mais l'Etat, de son côté, avait aussi un intérêt à la vraie religion dans la mesure où, celle-ci, à l'instar de la conception de l'Antiquité, constituait un fondement essentiel de l'ordre politique. Les conséquences en furent une effroyable guerre confessionnelle qui embrasa toute l'Europe, y compris la Suisse. Durant ces conflits, le concept de la vérité partagée par tous et obligatoire pour tous a volé en éclats.

Dans cette situation sans issue, *l'Etat* commença à prendre de la distance. Il se déclara neutre face à la vérité religieuse. Pour lui, la question prioritaire n'était plus de savoir quelle était la vraie religion, mais comment rétablir la paix. Ainsi en est-on venu à faire une séparation fondamentale entre l'ordre moral et théologique (ordre de la vérité) et l'ordre juridique et politique (ordre de la paix). C'est à partir de là qu'a été développée la distinction moderne entre droit et morale.

L'Eglise catholique - à laquelle nous nous limitons dans les propos qui suivent - a considéré avec scepticisme ce distinguo jusqu'au Concile Vatican II. Dans le sillage de Thomas d'Aquin, le pape Léon XIII avait posé les jalons d'une théorie de la tolérance. Selon celle-ci, seule la vérité - et jamais l'erreur - saurait

¹⁵ Cf. P. Hebblethwaite, Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Zurich 1986, p. 570-571: «En plein Concile, le pape Jean XXIII, saisi de remords, renvoya un livre sur Ragazzoni à la bibliothèque du séminaire de Bergame qu'il avait emprunté en 1921... Ragazzoni était important à ses yeux dans la mesure où il avait prononcé au Concile de Trente un discours animé d'esprit œcuménique. Il s'exprimait ainsi: Nous sommes venus à Trente pour nous rapprocher des protestants. Ici, nous avons abandonné une certaine attitude défensive; nous avons fait confiance aux protestants et avons porté sur eux un regard conciliant.»

fondamentalement donner naissance à un droit. Néanmoins, dans certaines circonstances particulières, l'erreur doit être tolérée pour la sauvegarde d'un bien supérieur, telle la coexistence pacifique. Toute attitude qu'on ne saurait jamais adopter *de jure*, soit au nom d'un principe, mais uniquement *de facto*, en tant qu'acceptation d'un moindre mal. En effet, si la théorie de la tolérance de Léon XIII est la traduction de ses efforts de rapprochement avec l'Etat séculier et de recherche de solutions au Kulturkampf qui sévissait dans divers pays, elle ne signifiait pas pour autant l'abandon de la prétention d'absolutisme de l'Eglise catholique. Par ailleurs, nous nous devons de préciser également que si certains ont vu le fondement de la légitimation des persécutions dans le passage évoqué ci-dessous, c'est bien malgré Léon XIII dont l'intention n'était nullement celle-là.

«Le communisme moderne n'eut qu'à reprendre les principes de cette théorie de la tolérance pour légitimer ses pratiques de persécution permanente de la religion. Le cardinal König souligna dans l'aula du Concile que l'athéisme, qui prétend détenir la vérité, traite l'Eglise catholique selon les principes mêmes qu'elle a professés dans sa théorie traditionnelle de la tolérance en matière de sort à réserver à l'erreur.»¹⁶ Ainsi, l'Eglise a dû découvrir elle-même que la notion de réciprocité, fondement de toute justice humaine, se retournait contre elle. Au travers de cette expérience, elle a donné une confirmation éclatante de la Règle d'or: «Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux: voilà la Loi et les Prophètes» (Mt 7, 12).

¹⁶ «Der moderne Kommunismus brauchte nur die Prinzipien dieser... Toleranztheorie zu übernehmen..., um eine legitimierende Grundlage für die von ihm geübte Praxis der kontinuierlichen Religionsverfolgung ... zu haben. Kardinal König wies in der Konzilaula darauf hin, dass die katholische Kirche hier vom Atheismus, der den Anspruch auf Wahrheit erhebt, nach denselben Prinzipien behandelt wird, die sie selbst in ihrer traditionellen Toleranztheorie für die Behandlung des Irrtums verkündet hat.» Cf. E.-W. Böckenförde, *ibid.*, p. 45.

L'essence du droit, comme Thomas d'Aquin l'avait déjà observé, est marquée par cette notion de réciprocité (*aequalitas*). Ainsi, une maxime juridique a, par nature, une portée générale, à savoir qu'elle ne joue pas seulement en ma faveur, mais aussi contre moi. Un principe de droit qui exclut la réciprocité n'en est plus un: il ne constitue plus qu'un principe de domination.¹⁷

*La liberté de religion, nouveau fondement des relations
entre Eglise et Etat*

Un élément fondamental encore inédit dans les relations entre l'Eglise et l'Etat fut développé par le nouveau Secrétariat pour l'Unité des chrétiens présidé par le cardinal Bea durant les travaux qui ont précédé le Concile Vatican II. Il fut consacré tout d'abord par le Décret sur l'œcuménisme, puis par un document spécifique, la Déclaration sur la liberté religieuse. Au cours de la phase préparatoire du Concile, le document dit de Fribourg (1960) fut le premier à sortir du cadre de la conception traditionnelle de la tolérance.¹⁸ Ce texte parlait de l'homme et définissait la dignité intangible de sa personne comme étant le contenu positif de la tolérance. Ce n'était plus la tolérance de l'erreur qui occupait désormais la première place, mais la liberté de religion. Le fondement de cette dernière réside dans la dignité de la personne humaine. La déclaration définitive du Concile «*Dignitatis humanae*», comme son titre l'indique, part elle aussi de la dignité de l'être humain. Ce texte s'inscrit «fondamentalement dans le tournant anthropologique des temps modernes»,¹⁹ tout en intégrant ce dernier de manière critique dans une tradi-

¹⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁸ La sous-commission au sein de laquelle fut élaboré le document était présidée par Mgr François de Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg. Cf. W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, p. 9.

¹⁹ «*prinzipiell auf die anthropologische Wende der Neuzeit*», *ibid.*, p. 36.

tion théologique propre.²⁰ Celle-là même que nous allons aborder ci-après.

La tradition théologique de la dignité et des droits de la personne

Le droit de la personne s'est substitué au droit de la vérité. S'agit-il d'une brèche dans la tradition? Si cette dernière ressemble à une pièce de monnaie transmise de génération en génération et consiste en la pure répétition de formules, nul doute qu'elle a été rompue dans le cas qui nous occupe.

En revanche, il n'y pas rupture si la conception que l'on se fait de la tradition permet d'interroger celle-ci toujours de manière nouvelle face à des changements de données historiques, de telle sorte que l'on «tire du neuf en constant accord avec le vieux» (DH 1).

La conscience de la dignité de toute personne, indépendamment de sa race, de la nation à laquelle elle appartient, de sa condition sociale ou de son sexe (LG 32), est ancrée au plus profond de la tradition judéo-chrétienne. La dignité de l'homme est fondée sur le fait qu'il a été créé à l'image de Dieu (Gn 1, 26-27). Dans cette même optique, Vatican II a affirmé expressément que toute discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race ou la religion doit être supprimée, parce que «contraire au dessein de Dieu» (GS 29 §2).²¹

²⁰ A la vérité, il n'y a continuité de la tradition que lorsqu'on renonce à s'appuyer exclusivement sur une notion rigide objectiviste de la tradition au profit d'une conception fondée sur une analyse herméneutique de celle-ci. Cf. W. Kasper, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, in: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, p. 72-100. L'opinion opposée est défendue par E.-W. Böckenförde, *Religionsfreiheit*, p.10-12.

²¹ Les fondements bibliques des droits de l'homme devront encore être discutés plus à fond. Cf. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Munich 1992. Cf. *Kirche und*

Les Pères de l'Église et la scolastique (surtout Thomas d'Aquin) rattachèrent la notion biblique à la pensée aristotélicienne et stoïcienne du droit naturel. Au début de l'ère moderne, Suarez et Vitoria en déduisirent, au profit de l'homme en tant que tel, l'existence de droits spécifiques qui furent invoqués contre l'absolutisme princier et la politique coloniale. Il s'agit des droits sur lesquels les papes se basèrent pour défendre la dignité des païens (Paul III, 1537) et des esclaves, ainsi que pour condamner l'esclavage (Eugène IV, 1435).²² De même, Léon XIII revendiqua dans son encyclique sociale «*Rerum novarum*» (1891) les droits sociaux des travailleurs. Cependant, à la différence des théories libérales en matière de droits de l'homme, soucieuses avant tout des libertés individuelles, il mit l'accent sur l'aspect social de ces droits appartenant à tous les hommes. Le Concile se prononça contre toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'ils soient de nature sociale ou culturelle.²³ Le pape Jean XXIII affirma pour la première fois dans «*Pacem in terris*» (1963) qu'au nombre des droits de l'homme figurait également «celui d'honorer Dieu suivant la juste règle de la conscience et de professer sa religion dans la vie privée et publique». Quant au Concile, il reconnut dans la Déclaration sur la liberté religieuse ce même droit de l'homme que le pape Jean XXIII avait déjà mentionné dans la

Israel, *Neukirchner Theologische Zeitschrift* 8 (1993/cahier 2). Un bibliste juif et chrétien pose la question des fondements des droits de l'homme dans la Bible hébraïque, respectivement la Tora. Voir également l'étude de W. Huber dans ce même numéro: *Menschenrecht und biblisches Rechtsdenken. Ein Versuch*, p. 144-160.

²² Cf. W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, p. 15.

²³ GS 29 §2; cf. LG 32; cf. Kurt Koch, *Christliche Sozialethik - auch im kirchlichen Innerorts. Anstösse zur grösseren Glaubwürdigkeit der Kirche*, in: ders., *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft*, Zurich 1992, p. 127-150; cf. H. Halter, *Widerspruch zwischen Katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis?*, in: *Diakonia* 22 (1991) 151-159.

version italienne du discours d'ouverture du Concile.²⁴ Sans allonger encore la liste, un point devrait être clair désormais, à savoir «qu'il existe une tradition théologique de la dignité et des droits de la personne humaine indépendante de la tradition moderne des droits de l'homme».²⁵ Une tradition qui fut à nouveau explicitement mise en exergue dans la Déclaration du Concile sur la liberté de religion. Ce texte a rendu possible «une rencontre constructive avec la modernité»,²⁶ autrement dit avec l'Etat de droit actuel, avant de devenir le fondement sur lequel s'appuient désormais les rapports Eglise-Etat.

Le Concile Vatican II a donné de nombreuses impulsions à l'Eglise, notamment dans les domaines liturgique et biblique, et qui ont débouché sur la création ou l'extension au sein des facultés de théologie de chaires et instituts spécialisés. Mais où sont donc les centres de recherche sur les droits de l'homme chargés d'analyser et de développer les aspects doctrinaux et scientifiques de la dynamique lancée en ce domaine par la Déclaration sur la liberté de religion? Où sont les institutions ayant le droit et le devoir de «lutter pour la justice aux niveaux social, national et international, et de dénoncer des violations du droit lorsque des droits fondamentaux de l'homme sont en jeu?»²⁷

Il ne faut pas oublier que l'Eglise a longtemps rejeté les droits de l'homme et que ces derniers ont souvent été imposés contre

²⁴ Cf. A. Loretan, *Spiritualität der Menschenrechte*, in: Schweizerische Kirchenzeitung 161 (1993) 665-667.

²⁵ «*Es gibt also eine von der neuzeitlichen Tradition der droits de l'homme unabhängige theologische Tradition von der Würde und den Rechten der menschlichen Person.*» W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, p. 15. Le catholique J. Maritain a établi un lien entre cette tradition théologique indépendante et la tradition étatique de la «Déclaration universelle des Droits de l'Homme» dont il a réduit le contenu de 30 à 22 articles. Cf. A. Loretan, op. cit., p. 665.

²⁶ «*eine konstruktive Begegnung mit der modernen Welt*» W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, p. 36.

²⁷ *De justitia in mundo*, n° 37; cf. également le pape Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 21. Cf., par exemple, l'activité de la Commission nationale suisse *Justitia et Pax*.

sa volonté.²⁸ L'Église aura, à l'avenir, encore à jouer son rôle *d'avocate des droits de l'homme*, étant bien consciente «que, dans ce contexte d'injustice à l'échelle planétaire dans lequel nous vivons, elle ne peut pas se tenir à l'écart. Théologiquement parlant, cela signifie que la pénitence est importante - et la dénonciation aussi. Celui qui proteste ose appeler les choses par leur nom: ce faisant, il se répand des cendres sur la tête et ne se met pas un voile devant les yeux».²⁹ Cet engagement de l'Église sur la voie de la pénitence et du renouvellement, le Concile l'a exigé, sachant qu'elle est à la fois sainte et sans cesse appelée à se purifier.³⁰

«Les droits de l'homme contiennent toujours - et précisément aussi sous leur forme juridique - un élément de transcendance. Au-delà de la description d'un statut juridique initialement garanti, ils sont l'expression d'un espoir inassouvi.»³¹

²⁸ Cf. W. Huber, Menschenrechte, Menschenwürde, in: TRE, vol. 22, p. 572-602.

²⁹ «*dass auch sie aus dem weltweiten Unrechtszusammenhang, in dem wir leben, nicht herausgelöst werden. Theologisch gesprochen hiesse das: Busse ist wichtig - und Klage. Wer klagt, wagt die Dinge beim Namen zu nennen. Er streut sich Asche aufs Haupt - nicht Sand in die Augen.*» H. R. Schär, Wider die Grauzonen. Eine kleine Einführung ins Thema Menschenrechte, in: *ZeitSchrift für Kultur, Politik, Kirche (Reformatio)* 42 (1993/cahier 5/6) p. 360-366, 365.

³⁰ LG 8; Cf DH 12; H. U. von Balthasar, *Casta meretrix*, in: *Sponsa verbi*, Einsiedeln 1961, p. 203-305.

³¹ «*Die Menschenrechte enthalten auch und gerade in ihrer rechtsförmerigen Gestalt immer ein Element des Überschüssenden, des Transzendierenden. Sie beschreiben nicht nur einen anfangsweise gesicherten Rechtsbestand, sondern sind zugleich Ausdruck einer uneingelösten Hoffnung.*» W. Huber/H. E. Tödt, page de couverture (dos) de la *ZeitSchrift* 1993/ cahier 5/6.